

Ondina Fachel Leal

OS GAÚCHOS: Cultura e identidade masculina no Pampa

THE GAUCHOS: Male culture and identity in the pampas

RESUMO

Este artigo é um resumo de minha etnografia sobre os gaúchos – gaúchos tomados na acepção restrita do termo – vaqueiros, trabalhadores rurais e da pecuária extensiva da região do pampa latino-americano. Esta etnografia foi elaborada há cerca de trinta e cinco anos, os dados são, portanto, datados, coletados em um período específico, mas que, no meu entender, preservam a qualidade e o rigor do fazer etnográfico, buscando dar conta de um determinado sistema cultural em um período histórico específico. Para transformar a etnografia original, que priorizava sobretudo a densidade dos dados, em um artigo curto foi preciso fazer escolhas e cortes. Início o presente artigo com uma rápida revisão da literatura antropológica clássica para indicar como o *Sul* – o gaúcho e o seu território – foram se constituindo como uma área cultural legítima. Depois, busco dar conta desta dinâmica em que identidade e cultura gaúcha se sobrepõem à identidade de gênero. Escolho três eventos para analisar mais detidamente: os causos de galpão, as rinhas de galo e o suicídio campeiro. Tomo aqui estas práticas como narrativas desta cultura a respeito dela própria, como relatos sociais exemplares dos gaúchos sobre si mesmos.

PALAVRAS-CHAVE: Pecuária; Gaúchos; Pampa.

ABSTRACT

This article is an abbreviated account of my ethnography about Gauchos – taken in the strict sense of the term – cowboys, rural workers from the extensive cattle ranching in the pampas of South America. This ethnography was written more than thirty years ago, therefore the data presented here has been collected in a specific time period. In order to maintain the quality and rigor of the ethnographic data about a given cultural system, and transform the original ethnography into an article, it was necessary to make many choices and cuts. Here, first, I make a rapid revision of the classical anthropological literature that takes the *South* – the Gaucho and its territory – as a cultural area. Then, I address this dynamic where Gaucho identity and culture also overlaps male identity and culture, through the account of three situations: their oral culture, taken as speech events; cockfights; and their death tales and suicide practices. I see these situations as narratives of how the Gauchos themselves shape, present and celebrate their own identity.

KEYWORDS: Cattle ranching; Gauchos; Pampa

O presente artigo pretende, de uma forma bastante resumida, apresentar minha etnografia sobre os gaúchos – gaúchos tomados na acepção restrita do termo – vaqueiros, trabalhadores rurais e da pecuária extensiva da região do pampa latino-americano. Não se trata de um trabalho recente, esta etnografia foi feita décadas atrás, neste sentido, são dados congelados, datados, coletados em um período específico, mas que, no meu entender, preservam a qualidade e o rigor do fazer etnográfico, buscando dar conta de um determinado sistema cultural. Aqui, inicialmente farei uma rápida revisão da literatura antropológica clássica para indicar como *o Sul* e o gaúcho foram se constituindo como uma área cultural. A seguir, buscando dar conta desta dinâmica em que identidade e cultura gaúcha se sobrepõem também à identidade de gênero, escolho três eventos para analisar mais detidamente: os causos de galpão, as rinhas de galo e o suicídio campeiro. Tomo estes como narrativas desta cultura, como relatos sociais exemplares dos gaúchos a respeito de si mesmos e sua própria cultura.

Há trinta e cinco anos eu iniciava o meu doutorado em Antropologia na Universidade da Califórnia, Berkeley. Tendo elaborado pesquisa anterior abordando mídia (LEAL, 1986), a qual denominei uma etnografia de audiência de uma telenovela, as minhas novas questões de pesquisa, agora no tema da cultura gaúcha, centravam nas diversas narrativas sobre o que é ser gaúcho. Quais eram as representações sobre os gaúchos que nos eram apresentadas na literatura, na mídia e nas organizações reguladoras daquilo que seria a verdadeira identidade gaúcha, os Centros de Tradições Gaúchas, e quais eram os significados de ser gaúcho para os aqueles homens trabalhadores dedicados à criação de animais geograficamente localizados no pampa? Dito de outra forma: quem eram os gaúchos e quais eram suas representações a respeito de si mesmos? A narrativa oficial, produzida pela mídia e outras agências sobre identidade gaúcha, teria algum papel sobre o que estes homens pensavam de si próprios e de suas práticas culturais? Como se daria esta possível circulação de identidades? O que me parecia relevante investigar então era como um determinado *ethos*, presente na vasta historiografia e literatura a respeito do ser gaúcho, era capaz de ir se modificando para, em diferentes períodos históricos, incorporar significados diversos que oscilavam entre fora da lei, trabalhador, herói e como a noção de *gaúcho* fora apropriada para indicar identidade regional, no caso do Brasil, e identidades nacionais, no caso de Argentina e Uruguai.

Esta pesquisa etnográfica sobre cultura pastoril tradicional se deu na região do pampa, no território das grandes estâncias de produção extensiva de gado, na fronteira do Brasil com o Uruguai (LEAL, 1989). Como este trabalho era parte também de um exercício acadêmico de formação de um antropólogo, seguindo cânones clássicos do fazer etnográfico, a pesquisa exigia vivência continuada e tempo prolongado de interação e observação direta. O trabalho de campo teve duração de dois anos, de 1987 a 1988, com algumas idas e vindas de Porto Alegre à região da campanha, com longos períodos de isolamento no campo, residindo na sede de uma estância

que passou a ser o *lugar* central de meu trabalho. A partir dali, empreendia várias viagens, ora de carro, ora a cavalo, e criei diferentes percursos entre as pequenas cidades e vilas na região do pampa. Ou seja, o trabalho de campo se deu efetivamente no campo. Meu *campo* era o campo de fato, as pastagens naturais onde estão os rebanhos, muitas cabeças de gado, eventualmente rebanhos de ovelhas e onde pastoreiam alguns homens montados com a ajuda de seus cães.

No presente artigo opto por manter o relato original com o uso do presente etnográfico, ou seja, é preciso ter em mente que o trabalho foi elaborado há mais de três décadas. É aquele contexto histórico que dá sentido aos dados aqui expostos, qualquer tentativa de atualização possivelmente me levaria a outro trabalho, não mais à etnografia original.

O estudo, como disse, trata de identidade e cultura gaúcha que, neste caso, se sobrepõem também à identidade de gênero. O pampa é o espaço dos percursos e das vidas destes homens, os gaúchos. Nas estâncias, em suas grandes dimensões territoriais (maior do que três mil hectares é o que definia ser uma estância), voltadas à criação extensiva de rebanhos de gado de corte e ovelhas para produção de lã, é onde estes homens trabalham e vivem, algumas vezes circulando entre mais de uma estância, em trabalhos sazonais, como domadores, arameiros, esquiladores. O galpão é a casa destes homens, alguns trabalhadores fixos – os peões –, outros temporários, outros, ainda, de passagem, a cavalo, a caminho de outra estância, onde “pedem pouso”. Em infinitas horas no galpão, ao redor do fogo de chão, atenta, coletei estas histórias e conversas e busquei as condições sociais de produção destas narrativas que constroem e organizam uma identidade. Em outras muitas horas de cavalgadas, acompanhei o cotidiano de trabalho, das lidas do campo, do pastoreio. Mais adiante, muito mais adiante, nos limites entre estas grandes propriedades rurais da região, há pequenos vilarejos identificados como “*las casas*”. Lá vivem algumas famílias, mulheres e crianças de homens ausentes por longos períodos de tempo. Eventualmente, nestes percursos pelo pampa, na perspectiva dos peões, distâncias que se mediam em dias de cavalgadas, encontram-se pequenas cidades e até mesmo cidades de porte médio, do lado uruguaio ou do lado brasileiro, pontos importantes de convergência onde há bolichos, CTGs, leilões de gado, feiras, festivais, bailes, rinhadeiras, canchas retas. Algumas vezes, escolas, algum serviço de saúde, sindicatos e armazéns com insumos agrícolas.

HOMENS MONTADOS: O SUL COMO ÁREA CULTURAL

De início, parece-me importante fazer um pequeno excursão, indicando alguns autores-chaves na construção do pampa e do Rio Grande do Sul como um campo etnográfico. A partir de textos originais desses antropólogos, mapeio as características básicas daquilo que passa a ser identificado como uma área cultural. A problemática da diferença, em face de uma suposta homogeneidade cultural nacional, é o ponto central que organiza e

identifica *o Sul* como um constructo antropológico. Nos anos 30 do século XIX, isto é, nos primórdios da própria Antropologia como disciplina, faz-se importante cotejar alguns textos para traçar uma brevíssima história do tema da criação animal e de seus criadores nessa região geográfica como relatos etnográficos que conformam áreas culturais na literatura antropológica. O que gostaria de mencionar, mesmo correndo o risco de ser superficial, dados os limites do presente artigo, são alguns trabalhos que tomaram o pampa, a região, o espaço da fronteira, ou o assim chamado Sul como objeto de investigação, e foram constituindo-o antropológicamente como área cultural e como um campo etnográfico legítimo.

Os limites desta área cultural etnografada e etnografável, frequentemente nominada *o Sul*, numa estratégica imprecisão retórica, não coincidem com os limites políticos do estado do Rio Grande do Sul ou mesmo os da nação Brasil. É a região geográfica do pampa, seus homens e seus cavalos que se torna o grande semantizador das práticas culturais, abarcando outras diversidades e reconstituindo-se como diferença *vis-à-vis* uma suposta homogeneidade da cultura nacional. Esta construção socioantropológica e acadêmica deste território de significados reflete a realidade de uma identidade social específica, de um sistema de práticas, saberes e valores e de uma determinada ordem social. Em outro nível, certamente, implica averiguar a produção de categorias analíticas específicas que vão dar conta desta realidade. Muito já foi dito por antropólogos contemporâneos sobre a construção social da identidade gaúcha, mas o objetivo aqui é apontar as gêneses de representações antropológicas a respeito deste tipo humano, o gaúcho, ou seja, os peões campeiros da sociedade pastoral da região do pampa na produção de uma Antropologia que se estabelecia, constituindo o próprio campo da Antropologia como uma disciplina (LEAL, 1997).

Mesmo deixando outros eruditos viajantes de lado, um deles, de olhar informado e perspicaz, merece nossa atenção quando pensamos o território gaúcho como objeto antropológico. Trata-se de Charles Darwin (1809-1882) em seus escritos de 1831 a 1836 (publicados em 1839). O Darwin anterior à obra *A Origem das Espécies* (que seria publicada em 1859), através de um olhar que é mais evocativo do que dissecador, mais descritivo do que dedutivo, mais vigoroso do que rigoroso, e por tudo isto, nos desvenda junto com seu texto, um Darwin etnógrafo, coletando informações e esboçando ideias, inventariando modos culturais, balizadores, mais tarde, de sua teoria da evolução. Em suas incursões pela região do pampa, referindo-se aos gaúchos, cavaleiros de uma sociedade pastoral, identifica-os como uma unidade etnocultural específica:

Os Gaúchos são um conjunto de homens de singular aparência; geralmente altos, belos, com uma expressão de orgulho e desdém. Eles usam bigodes e cabelos longos, que cacheiam-se à altura do pescoço. Com suas vestes coloridas, grandes esporas batendo em seus calcanhares e uma faca enfiada (frequentemente usada) como uma adaga em suas cinturas, eles parecem uma raça de homens muito diferente de nosso homem do campo. [...] Há um grande prazer na independência da vida do Gaúcho – em poder, em qualquer momento, parar seu cavalo e dizer: “Passarei a

noite aqui". A imobilidade mortal da planície, a vigia dos cães, o grupo cigano de gaúchos ajeitando-se para dormir ao redor do fogo, deixou em minha mente uma imagem fortemente marcada desta primeira noite [no pampa] que não esquecerei tão cedo (DARWIN, 1933 [1839], p.148-160).

O talvez hesitante emprego do termo "raça" feito por Darwin para descrever um grupo cultural, biologicamente não homogêneo, e seu incontido entusiasmo para com essa população masculina do pampa são elementos que possivelmente merecem mais que uma nota de pé de página na história da Antropologia. Biógrafos de Charles Darwin são unânimes em apontar a sua experiência de campo na América do Sul como fundamental na elaboração suas teorias posteriores.

Ainda na esteira de uma Antropologia, anterior à própria etnografia nos cânones malinowskianos que só virá a estabelecer-se no início do século XX, Paolo Mantegazza (1831-1910), antropólogo e médico italiano, em 1854 estabelece-se na Argentina. Por alguns anos, Mantegazza viaja, pesquisa e escreve, centra seus estudos no gaúcho, no meu entender, com análises fundantes do que hoje é chamado de uma Antropologia Médica. Será só mais tarde que coletará dados na Índia e na Oceania e escreverá abundantemente sobre comportamento sexual em uma perspectiva comparativista intercultural. Inclusive empregará o termo *etnografia* precursoramente e com propriedade – *Etnografia del Piacere* é título de um de seus trabalhos (MANTEGAZZA, 1886 [1880]) – e fundará em Florença, Itália, o *Museo Antropologico-etnografico*, em 1871. Contemporâneo de Darwin, incorpora e discute premissas evolucionistas em seus trabalhos e é citado com frequência por aquele. Na tradição dos naturalistas da época, Mantegazza discorre sobre o estatuto mesmo da observação direta, método para dar conta da realidade positiva, como modo de coletar indicadores de outros níveis de realidade, tais como valores morais, emoções, desejos e sofrimentos. Seria a observação positiva que permitiria uma ciência da civilização. Em seus primeiros escritos, os que têm a região do Rio da Prata como cenário, foi capaz de elaborar uma rica, detalhada e, sobretudo, pioneira etnografia de doenças, crenças relacionadas a cuidados corporais, práticas profiláticas e dos recursos de cura dessa região. Além disto, é também um etnógrafo do grupo gaúcho, e descreve o gaúcho como aquele cavaleiro que tem uma rara intimidade com o animal, moldando seu modo de ser:

O gaúcho passa mais da metade de sua vida sobre o cavalo, às vezes, come e cochila sobre a sela. A pé, não sabe caminhar direito e ao arrastar suas esporas enormes e pesadas, que o impedem caminhar como nós, parece um pássaro desterrado e submetido a viver sobre a terra. [...] Desta necessidade de vida *aérea*, tomam forma e medida mil elementos da vida física e moral do gaúcho, desde o seu esqueleto até a mais terna expansão de seus sentimentos (MANTEGAZZA, 1916 [1867], p.59).

As observações de Mantegazza a respeito dos gaúchos sobre o desenvolvimento de uma visão "aérea" do mundo e de uma corporalidade gestual estendida, ambos *dispositivos* causados pelo uso constante do *instrumento* cavalo:

[Os gaúchos] perseguem o gado errante no Pampa, sem cultivar a terra, vivem isolados, como fazem geralmente os animais carnívoros. Estes homens, assim espalhados por amplos espaços, formam também uma sociedade unida por vínculos comuns de simpatia, costumes e de interesses. [...] O costume é um exercício; aperfeiçoa-se à medida que é repetido, e passando inalterável através de gerações de um século, se torna cada vez mais profundo, se imprime nas entranhas das crianças dentro do ventre materno e se transforma em natureza (MANTEGAZZA, 1916 [1867], p. 55).

Percebe-se assim em Mantegazza, como nos textos de Darwin, a tensão entre natureza e cultura e a opção por uma noção de *hábito* definida como a incorporação e naturalização de processos culturais. Ou seja, nos termos em que Bourdieu virá a definir *habitus* mais tarde. Ambos, Darwin e Mantegazza, estão claramente chocados com a “selvageria” dos gaúchos: um bando de seres masculinos montados e quase exclusivamente carnívoros, com gestos e posturas corporais figurativas e denotadoras de poder. Espera-se encontrar “selvageria” no *outro*, mas apenas quando este é o nativo de *outro* lugar, não de origem europeia, como é o caso do gaúcho. Também em ambos os autores percebe-se certa surpresa naquilo que é descrito como a altivez do gaúcho. Darwin refere-se a “expressão de orgulho”, “desdém”, “determinação”, apresentando a manifestação dessas características, no seu entender, *culturais*, nas práticas corporais de seus observados. O mesmo ocorre com Mantegazza: “Algumas expressões de humildade, alguns gestos de submissão, certos movimentos da espinha dorsal que nós herdamos de nossos pais, não se veem nunca nesta gente” (MANTEGAZZA, 1916 [1867], p.62).

Cerca de cem anos mais tarde, temos este olhar de antropólogos estrangeiros sobre o Rio Grande do Sul, entre outros, vale citar Emílio Willems e Roger Bastide. Estes autores, mesmo não tendo o *Sul* como o foco principal de seus estudos, vão tecendo uma Antropologia do Rio Grande do Sul em que a tônica é a especificidade: as particularidades históricas, linguísticas, a incorporação tardia do Rio Grande ao território nacional, a cultura do gaúcho campeiro e seu conjunto de valores percebidos como singulares, *vis-à-vis* àquilo que se construía como a “cultura nacional” e a hegemonia desta cultura – equestre, pampeana, pastoral – sobre outras conformações culturais tais como demais grupos étnicos europeus aqui estabelecidos, de imigração mais recente.

Ainda na saga fundada pelos primeiros viajantes e legitimada por descrições antropológicas acadêmicas (pelo menos, no âmbito do que era Antropologia nos seus primórdios, na metade do século passado), como nos mencionados trabalhos de Darwin e de Mantegazza, Bastide centra na descrição do *ser* gaúcho-cavaleiro e masculino:

O cavalo é de fato a palavra-chave desta civilização, que contrasta de forma tão violenta com todas as que examinamos antes (BASTIDE, 1959a, p.160).

Cavalo de corrida, cavalo de guerra. O bando de campeadores das origens do Rio Grande do Sul, transformado em clã de combate e ao qual se entregou a vigilância da fronteira, também ataca a cavalo. Suas aventuras

são cantadas à noite pelos trovadores, junto ao fogo, enquanto circula a vasilha [cuiá] de mate em que todos bebem pela mesma bombilha [bomba]. O herói substitui o santo. A proeza guerreira, os milagres. O homem de luta, o homem de paz (BASTIDE, 1959a, p. 159).

O interessante é que ainda que se perceba certa não familiaridade de Bastide com a cultura gaúcha e, neste caso, diferentemente de seu estudo sobre o *batuque* em Porto Alegre, pois não houve um trabalho etnográfico propriamente dito: suas análises vão no sentido de construir o contraste com aquilo que seria o nacional. Neste ponto, é bastante instigante seu olhar agudo, e a oposição entre o *herói* e o *santo*, ou entre uma cultura – a gaúcha – que celebra feitos individuais e é mais secular, embora não urbana, e uma cultura – a brasileira – mais tradicional e beata, permeada pelo catolicismo popular.

O trabalho de Emílio Willems (1944) é a respeito da primazia cultural de um *ethos cavaleiro* (a expressão é minha, Willems usa o termo *horse-complex*) manifesto na linguagem e cultura das minorias alemãs. Analisando a língua alemã falada no Rio Grande do Sul, Willems demonstra a hegemonia de termos gaúchos (em português ou até espanhol) no vocabulário relativo a cavalo e montaria e a tudo que isto se relaciona. O isolamento, a coesão interna das comunidades de origem germânica, a escolaridade em alemão e uma série de outros fatores que foram percebidos como dificultadores do processo de assimilação dos alemães no sul do Brasil teriam culturalmente se rendido apenas à terminologia relacionada ao cavalo (cor, tipo, montarias, estilo de trote e de cavalgada), permanecendo, para tudo o mais, a língua alemã. Willems conclui pelo prestígio que esta cultura – a do gaúcho cavaleiro – gozava sobre os imigrantes, diferente de outros elementos *caboclos* da cultura brasileira, não sendo inclusive o complexo cavalo-gaúcho percebido como caboclo. O cavalo na cultura alemã camponesa do sul do Brasil não será empregado como instrumento de trabalho, é reinterpretado, a partir de significados ligados ao seu uso apenas pela nobreza na Alemanha, no grupo alemão de colonos passa a ser símbolo de prestígio social e é utilizado apenas para passeio ou esporte.

QUANDO O CAMPO É O CAMPO

Nesta região da pecuária extensiva do Rio Grande do Sul que faz fronteira com o Uruguai, estima-se o número de homens necessários ao trabalho com o gado a partir do número de cabeças de animais e estipula-se o tamanho dos rebanhos de gado e ovelhas conforme o tamanho da propriedade. A conta aproximada que se fazia era de um hectare por cabeça de gado, e um peão campeiro para cada 500 animais, além de trabalhadores sazonais que poderia incluir eventuais agrônomos e veterinários que monitoravam a produção em poucas visitas anuais e em períodos específicos.

Entrando campo adentro, aqui refiro ao campo das pastagens e ao meu próprio campo antropológico, com dificuldade consigo discernir es-

cassos homens aqui e acolá. São personagens engajados com o ambiente e mimetizados na paisagem. Natureza e cultura profundamente entrelaçadas em uma imagem única, imóvel. Silêncio absoluto nesta imensidão, quietude de dias de mormaço no verão e assovio forte do vento no inverno. O meu campo era a região rural da fronteira sul e sudoeste do Rio Grande do Sul no limite com o Uruguai, a maior parte dentro dos municípios de Alegrete e Quaraí. Para se chegar até lá, percorre-se uma planície verde sem fim. Embora o meu foco fossem as estâncias, eu acabei, no período de dois anos, conhecendo bem as diferentes cidades da região e tentei acompanhar os gaúchos, os homens com quem eu tinha contato e trabalhavam nas estâncias, em suas raras idas às cidades, em ocasiões especiais. As cidades são espacialmente muito distantes umas das outras. Entre elas, há minúsculas vilas chamadas pelos gaúchos de *las casas*, por se tratarem apenas de aglomerados de casas, algumas vezes dispersas ao longo de rodovias, outras vezes esquecidas nos limites entre uma e outra estância. Duas ou três cidades, estes pequenos vilarejos e algumas estâncias conformam o universo de um gaúcho. Este espaço é o que limita o presente trabalho.

Saindo de Porto Alegre, depois de um longo trajeto, aos poucos, vai se adentrando uma região de grande planície recoberta de pastagens naturais, o pampa. Penetra-se em uma paisagem monótona, território plano que sempre me pareceu infinito, onde cada quilômetro avançado era exatamente igual ao anterior. Pastagens, um capão, cabeças de gado aqui e ali, um ou outro pequeno lago, às vezes, raro, um campo cultivado. Depois de cerca de oito horas de estrada asfaltada, eu ainda penetrava campo adentro, em uma estrada de terra, por mais uns cem quilômetros. Eu percorria este horizonte rígido em suas linhas retas, com o mundo a minha frente dividido em duas metades, uma azul, outra verde. Houve momentos em que eu tinha a nítida sensação de estar entrando em um quadro impressionista e o fim da minha viagem me levaria de fato a alcançar a linha concreta, rígida, que demarcaria limites, diferentes países, mas a sensação renovada a cada instante do percurso era a de um território sem fronteiras. Adentrar esta paisagem sempre me deu a sensação de imobilidade. Uma vez, uma mulher que vivia em um destes pequenos povoados no entorno das estâncias, me disse que ali cada dia era exatamente o mesmo que o dia anterior. Havia um colapso da noção de tempo que se desfazia na paisagem. Cada vez que eu fazia este percurso, a fala daquela mulher me vinha à cabeça, cada movimento meu para frente me dava a impressão de que eu estava atravessando exatamente o mesmo espaço que havia percorrido instantes antes, o que me envolvia em uma sensação de imobilidade. No campo aberto do pampa, tempo e espaço dissolviam-se. Creio que li em alguma saga gaúcha que o pampa é matéria líquida que assume a forma dos devaneios de cada um, é estéril se as nossas ideias não valem a pena. Esta observação, as histórias dos meus informantes e meus próprios sentimentos em meio a esta geografia me levaram a entender esta cultura oral elaborada, densa, cheia de versos cadenciados, rimas cuidadosas, como uma forma de lidar com aquela sensação de vazio e so-

lidão do espaço que nos rodeava e absorvia. Chegando-se mais próximo à sede da fazenda, no galpão, depois do entardecer, se escutam vozes animadas e, por vezes, música, em torno de um fogo de chão. Falas plenas de metáforas retiradas da natureza que vão se desdobrando como se poemas fossem nos trazem imagens do pampa, o palanque da doma, o umbu das histórias de enforcados, os altivos galos ensanguentados, as demarcações de fictícias fronteiras, homens e mulheres espacialmente segregados. A casa grande, imponente ainda, expõe ruínas como feridas de um tempo que se foi - objetos deixados para trás quando os donos (que permanecem donos) de lá se foram, há mais de um século.

O que nos interessa aqui é como os próprios gaúchos vivenciam o pampa. O pampa é descrito por eles como *o pago*, a ideia de aconchego, de casa no sentido de lar. As noções de infinitude, de espaço sem fim, sem fronteiras, sem limites são empregadas por eles para descrevê-lo. Um dos peões me disse: “A pampa é o lugar onde a gente tem que se encontrar com a gente mesmo”. Solidão, silêncio e ausência de limites são os temas recorrentes que os gaúchos usam para falar do pampa, ou da pampa, já que é recorrente o uso do termo no feminino. A imensidão do espaço em torno ao indivíduo é descrita como uma espécie de experiência mística, como uma intensa intimidade com a natureza. Esta atitude contemplativa evidencia-se nos demarcadores das rotinas das lides campeiras, ao amanhecer, na exuberância do nascer do sol ou certa melancolia no colorido do pôr do sol, no uivo do sopro do vento, nos campos brancos de geada, no ruído de uma tempestade, na luz de uma lua cheia ou na escuridão da noite pontilhada do brilho de estrelas. São elementos que se deve levar em conta para melhor entender uma cultura que eu classificaria como autocentrada. Envoltos na imensidão, o homem volta-se a si mesmo, ou toma a si mesmo como o ponto fixo e central de referência do mundo.

Na estância, ao final de cada dia de trabalho, os homens retornam do campo, descem de seus cavalos, guardam as selas e, sós ou em pequenos grupos, preparam o mate, sentados voltados para o oeste. Quase imóveis, aparentemente indiferentes, observam o sol se pondo. Neste momento era sempre difícil distinguir meus próprios sentimentos dos deles, estávamos todos absorvidos na mesma experiência de cores intensas, campo aberto, paisagem ampla, espectadores da intensidade da natureza.

O GALPÃO E SUAS HISTÓRIA

O galpão é o lugar onde os peões se recolhem ao final do dia, é a *casa dos homens*. Cada estância tem, em geral, de cinco a dez peões fixos que dormem em um ou dois dormitórios coletivos nesta construção sempre um tanto precária e destituída de maiores cuidados. No galpão, há um espaço mais amplo, no caso, o chão era de terra batida, havia uma lareira sempre com brasas, que se estendia em um fogão de tijolos. Havia ainda um fogo de chão, local demarcado por alguns tijolos e toras de lenha. É também no

galpão que se guardam os apetrechos de trabalho, dos homens e de seus cavalos, cintos, selas, arreios, rebenques, laços, boleadeiras.

Nas conversas no galpão, diferentes temas e diversos gêneros de narrativa se sobrepõem, para eles, tudo são *causos*. Em uma perspectiva antropológica, o momento do relato de *causos* pode ser classificado como um *evento da fala*, no sentido de Hymes e Gumperz (1972), trata-se de uma conjunção de situação social específica para que este discurso ocorra com um determinado estilo de narrativa e com temáticas que conformam padrões. Em um esforço de sistematização, podemos identificar, primeiro, um tipo de narrativa que são os relatos do dia de trabalho: como alguém entre eles domou um cavalo ou quantas ovelhas foram esquiladas, encontros no campo com touros brabos, sobre caçadas e pescarias. Por vezes, contam histórias mais solenes, que rompem com o cotidiano, histórias épicas, onde os feitos de um herói são, não raro, contados em rima, são *causos* ufanistas sobre as diferentes guerras de independência em que os gaúchos lutaram, ou histórias do gaúcho destemido, esperto e transgressor que contorna todas as situações difíceis. Há também o recontar de histórias mitológicas, lendas e histórias sobre o sobrenatural – são os *causos* de assombração –, uma série de personagens de lendas tradicionais aparece, boitatá, almas penadas, Saci, negrinho do pastoreio, Teiniaguá. No folclore preservado na escrita, cada personagem tem a sua história, mas nos *causos* que os homens contam, estes personagens se visitam e se misturam. Há também os *causos* cômicos, as anedotas, sobretudo sobre o gaúcho quando vai à cidade, ele inspira pena e riso, ora como anedota ora como tragédia, no relato de paixões, amores, mulheres, conflitos, disputas e morte.

Ao final de cada dia, no retorno das lidas campeiras, depois da refeição, as narrativas sobre o dia de trabalho e as decisões sobre as tarefas para o dia seguinte são sempre assunto das conversas no galpão. É o momento em que se transmite um corpo de informações a respeito da situação do gado e do pasto, experiências sobre o trabalho cotidiano, ensinamentos de como fazer certas tarefas específicas. É o tempo de planejamento das *lidas do campo*, das tarefas do dia seguinte. Contam histórias de feitos excepcionais relacionados ao trabalho, como, por exemplo, a eventualidade de um peão atender ao nascimento difícil de um bezerro. As narrativas se apresentam envoltas em uma série de elementos imaginários e contados por um homem entre eles, reconhecido pelo grupo como especialista, isto é, habilidoso na tarefa de contar *causos*. Percebe-se que este é, em geral, um peão com mais experiência, possivelmente mais velho e dono de certo carisma. Sua fala é escutada com atenção, respeito mesmo, e perfaz uma função didática em relação às tarefas do cotidiano da criação de gado na fazenda. Estas reiteradas narrativas que engrandecem as tarefas diárias do gaúcho, glorificando-o e celebrando-o através de metáforas, funcionam como reconhecimento e uma forma de recompensa do grupo a um de seus membros.

É também no galpão, e através das falas que ali acontecem, que os gaúchos classificam as coisas ao seu redor e estabelecem significados e

consensos a respeito do mundo e de si próprios, enfim, de sua identidade. Sendo esta sociedade uma sociedade onde a segregação entre o masculino e o feminino se dá de forma bastante drástica, a estância e, sobretudo, o galpão – como a casa dos homens –, é o lugar por excelência de produção de significados do que é ser homem, além do que é ser gaúcho.

De forma muito resumida, dados os limites do presente artigo, proponho pensarmos a questão de identidade cultural, através da análise de um mito exemplar da cultura gaúcha, a história da Teiniaguá, salamanca ou salamandra do cerro do Jarau. O que importa aqui é buscar reconstituir as condições sociais de produção desta narrativa que constrói e organiza uma identidade, centrando a atenção na situação discursiva a partir do cotidiano de seus enunciadores, os peões em sua dinâmica de contar causos. Esta narrativa do folclore gaúcho condensa bem o conto do herói e o gênero mitológico. Embora eu não tenha coletado nos galpões a narrativa em sua suposta integralidade, trechos desta e referências ao cerro do Jarau, não muito distante dali, apareciam reiteradas vezes nas longas conversas noturnas ao redor do fogo. Jarau é o nome de um cerro rochoso, na fronteira do Brasil com o Uruguai, próximo à área do meu trabalho de campo. Muito do mistério que envolve o cerro nas narrativas tem a ver com o aspecto de este representar o incomum, uma ruptura em uma paisagem absolutamente plana do pampa. A salamandra, nas narrativas, refere ora a um pequeno animal anfíbio fêmeo, ora ao espaço um tanto mágico de localização incerta, ou ainda, como Teiniaguá, que se transforma em uma bela mulher cheia de mistérios e encantos. Tomando como referência a versão literária de Simões Lopes Neto (1973[1912]):

Ela seduz os homens e vive dentro da montanha do Jarau, em uma gruta escura na qual estão guardados tesouros mouros. Os homens aos quais ela seduz e entram na caverna, jamais retornam da caverna escura do Jarau. Aos gaúchos que vão ao Jarau ela diz: Eu sou a princesa moura encantada que tem o conhecimento secreto e que faz feliz aos poucos homens que sabem que a alma é um peso entre mandar e ser mandado (...). Os homens temem e me desejam porque eu sou a rosa dos tesouros escondidos dentro da casa do mundo.

O herói desta narrativa, um gaúcho de origem Guarani, não aceita os sedutores desafios oferecidos pela salamandra, porque eles, de fato, não eram reais, embora o homem os vivenciasse como tal. São ilusões ao sentido que a salamandra oferece. Depois de o gaúcho, herói da saga, percorrer muitos labirintos e superar sete provas, ele encontra a Teiniaguá, que lhe oferece a possibilidade de escolha entre sete prêmios, são eles: sorte no jogo; o dom de ter musicalidade e habilidade como cantor; conhecimento sobre as plantas curativas e feitiços; habilidades insuperáveis com armas, laço e faca; carisma e poder de liderança sobre os homens; a posse de terras e gado; o dom de ser um habilidoso com as palavras e as mãos, poeta e artesão.

O gaúcho que nesta história superou todas as provas também não aceita nenhuma das dádivas oferecidas pela Teiniaguá e diz: “Teiniaguá encantada eu queria a ti, porque tu és tudo! Tu és tudo o que eu não sei o que

é, tudo que penso que existe fora de mim, em volta de mim, superior a mim” (LOPES NETO, 1973[1912]). Neste momento, ele se vê fora da caverna, que se fecha e se faz montanha sem fendas ou brechas. Mas como um prêmio de consolação Teiniaguá havia lhe dado uma moeda que havia sido furada pela vara de condão mágica. Aos poucos o gaúcho, que era pobre e sem bens, foi se dando conta de que a moeda se multiplicava e a tudo comprava (comprou bebida, roupas e arreios novos, terras e gado). Mas seu dinheiro mágico era tudo e nada porque, depois que pagava, o dinheiro sumia das mãos daquele que o aceitara. A fama do dinheiro que sumia, consumindo a si próprio, quando finda a transação comercial, espalhou-se, e o gaúcho foi ficando isolado, sem amigos e infeliz. Resolve voltar ao cerro e devolve a moeda a Teiniaguá.

Há diferentes versões desta lenda e diversos finais, mas basicamente os elementos principais são os mesmos. Duas características nos interessam aqui: Primeiro, a narrativa trata de uma sequência de tarefas e feitos a serem cumpridos por um indivíduo. Segundo, vários dos símbolos veiculados nesta lenda são recorrentes em outras falas e narrativas do gaúcho a respeito dele mesmo. São, portanto parte do repertório cultural mais amplo do grupo.

Em suma, na narrativa, a sedutora princesa-salamandra é também uma caverna escura que devora homens; o homem gaúcho, herói desta história, tem que resistir a várias atrações, todas elas perigosas, mas que têm o poder de exercer irresistível fascinação. Na narrativa, os perigos da sedução são parte do domínio feminino – no caso, o cerro do Jarau, que é uma profunda gruta. A imagem transmitida é a de infindáveis labirintos femininos nos quais este sujeito masculino pode facilmente se perder. São labirintos ou meandros impossíveis de serem conhecidos ou controlados. A ficção aparentemente opera uma inversão aqui: as coisas atraentes que a salamandra tem a oferecer ao homem gaúcho são, de fato, ilusões, porque são elementos identificados, nesta cultura, como essencialmente masculinos ou como atividades que pertencem ao domínio masculino. Na ordem apresentada, são eles: a disputa corporal entre homens tendo como prêmio a própria masculinidade – nesta cultura um homem sempre será mais homem quando vence outro homem. Seguem como dádivas oferecidas pela Teiniaguá: a domesticação do selvagem, da natureza; a atração pela morte; o fogo e o calor. Observa-se que a doma dos animais e o cuidado do fogo são tarefas eminentemente masculinas no cotidiano das estâncias. A morte voluntária – atos de suicídio são percebidos como atos de bravura e legítimos entre aqueles homens. Ainda, na lista das dádivas oferecidas, tem-se a serpente, mulheres e o riso. Sexualidade, prazeres eróticos e satisfação sexual, que na narrativa podem estar condensados tanto pelas belas e sedutoras mulheres quanto pela cobra, ainda que envolvam mulheres, são percebidos por eles como atividades essencialmente masculinas. O último dom oferecido por Teiniaguá é o riso, a alegria, no entanto, as relações jocosas são constantes nos espaços masculinos, no galpão, nos desafios musicais, no bolicho, na cancha reta, na rinha, na cancha de osso.

Ou seja, nessa narrativa, tomada aqui como exemplar, cada um dos prêmios que a salamandra tem a oferecer ao herói da jornada pode ser visto figurativamente como um item que conforma a “identidade de gaúcho”. Todos são dons, habilidades relacionadas com a cultura gaúcha, são os modos prescritos por este grupo como forma de obter prestígio e reconhecimento como um verdadeiro gaúcho. São condições de pertencimento a este grupo: ser um vencedor no jogo e apostas – quer no truco, cavalos, rinha ou tava –, esta é uma cultura de desafio onde se aposta tudo; ter talento musical; ter conhecimento sobre as ervas medicinais (talvez isto possibilitasse uma ruptura definitiva com a dependência dos homens às práticas de cura tradicionalmente exercidas por mulheres nesta região); ter liderança, poder e não ter que se submeter; ter gado e terras, que é outra forma de se obter poder e prestígio; e, finalmente, ter habilidades verbais e manuais.

Dito de outra forma, o que na narrativa a mulher apresenta como parte de seu ser, e o que ela tem a oferecer ao homem, se ele não sucumbir aos seus charmes ilusórios, é alguma coisa que ele, de fato, já tem, elementos que compõem sua identidade. Mas ele pode perdê-los se ele se entregar aos encantos da mulher Teiniaguá. Na saga, a sequência de provas que o homem atravessa, metaforicamente negando sua condição masculina e recusando obter prazer dentro do corpo feminino, são feitos que ele deve cumprir (de fato, *não* feitos) para recuperar sua identidade, tanto de homem quanto de gaúcho, que passou a estar ameaçada no momento em que ele entrou na caverna.

Na narrativa estes dois níveis de identidade são apresentados em duas sequências distintas. A primeira, que é representada simbolicamente como estando incorporada pela mulher, se refere à condição ontológica do homem, à sua condição masculina. A segunda se refere a sua condição social como gaúcho. O gaúcho não aceita nenhuma das sete dádivas da Teiniaguá, ou seja, ele recusa os elementos relacionados à sua condição de gaúcho, e permanece sendo o mesmo que era antes: sua pessoa é constituída para além da existência feminina, e é negado à mulher o papel de ser responsável por seu nascimento, de ser sua progenitora. Aliás, uma prática pós-parto comum nesta região, quando do nascimento de uma criança do sexo masculino, é o enterro do cordão umbilical na terra, no campo aberto, longe da casa e do espaço feminino. Ele nasce se constituindo enquanto sujeito masculino. A narrativa da Teiniaguá é o mito fundante da sociedade pastoril gaúcha, trata-se do relato da autonomia do ser masculino, autogeração do homem gaúcho, ele *guacho*, tal qual terneiro órfão. Como ele não aceita nenhum dos presentes de Teiniaguá, ela lhe dá outra recompensa, uma moeda furada sem um valor específico: com o dinheiro mágico ele seria capaz de adquirir tudo, mas ele acabava sem nada, porque no processo da troca o seu dinheiro perdia o valor. Pode-se inferir que esta seja uma alegoria – e uma rejeição – à condição de gaúcho como trabalhador assalariado.

Como um último ponto, na história da salamandra pode-se observar a multimetamorfose da originária vara de condão moura, dentro de uma

caverna na cidade de Salamanca, em princesa moura, em velha bruxa, em salamandra, em caverna escura, em uma Teiniaguá indígena, e em uma bela mulher nativa. O elemento originário, uma vara mágica geradora, símbolo também do masculino, oriundo de terras além-mar, vai transformando-se e condensando significados anteriores no significante ulterior até sua forma final de bela mulher do pampa sul-americano, sedutora, perigosa, devoradora de homens. A mudança de signos na narrativa, além de corresponder ao processo histórico da aculturação do europeu no pampa, pode ser entendida também, em outro nível, como representações do masculino *conteúdo* homem, agente gestador, com tarefas a perfazer, com a masculinidade a ser constantemente conquistada. E do feminino *continente*, mulher mediação, poderosa em suas atribuições de reprodutora imóvel (é o homem que vem a ela, que a percorre) e passiva na sua condição de natureza, o homem operando a transformação de natureza em cultura.

Retornemos à noção de cultura estruturante, ao mito como uma modalidade discursiva que organiza uma explicação a respeito da realidade social. Os mitos nos falam de homens e mulheres e da inserção do humano no mundo da natureza. Apresentam-nos o lugar do indivíduo no mundo e em territórios culturalmente demarcados. Estabelecem um conjunto de significados e prescrevem condutas que são condições para que um indivíduo se constitua enquanto pessoa e, portanto, seja, em um determinado grupo. Salamandra, como mito de origem, em suas várias versões, justapõe regras, estabelece enigmas e feitos, cria heróis e apresenta soluções. Variações possíveis de um mito, que recompõem a coerência da narrativa, como que montando um quebra-cabeça que vai conformando uma identidade, no caso, a identidade gaúcha. A forma na qual concebemos, classificamos e reproduzimos significados e, através destes, identidades, tem a ver com as possibilidades e com o repertório que nossa cultura nos oferece.

OS HOMENS E SEUS GALOS

Tomo aqui a rinha de galos como mais um discurso, entre vários outros, que celebra a identidade gaúcha e tem a propriedade de expressar o conteúdo desta cultura, claramente delimitada por gênero. Todos esses discursos sobre a identidade gaúcha usam metáforas de animais e envolvem conflito, combate e noções de honra, mas talvez nenhum deles seja tão dramático e tenha tanto poder enunciativo como as brigas de galos. A rinha é uma celebração de masculinidade em que os homens, através de seus galos, disputam, ganham, perdem e reforçam alguns atributos que são pensados por eles como sendo a própria essência do masculino. Na briga, aquilo que se assume como sendo de natureza animal – coragem, tenacidade, força e orgulho – torna-se natureza humana ou, mais precisamente, natureza do homem: estes atributos são simbolicamente transferidos aos homens que têm os galos, aos homens em cumplicidade com seus animais no momento mesmo da disputa feroz e sangrenta entre eles.

A rinha de galos, no período que os dados desta pesquisa foram coletados, há mais de trinta anos, não era apenas uma sobrevivência cultural localizada, nem tampouco uma atividade restrita aos gaúchos rurais. No Sul do Brasil, apesar de, à primeira vista, não ser muito evidente, a rinha era um evento urbano que reunia galos e homens de diferentes lugares. Seja onde for que as lutas de galo acontecessem, contrastando com sua aparente invisibilidade, o grau de envolvimento do público e a intensidade dos sentimentos despertados por estas performances eram tão fortes, que achei que o evento, um tanto exótico, pois exagera o sentido de drama, merecia atenção e análise. Se consideradas quantitativamente, as rinhas de galo talvez não sejam muito representativas de gaúchos, no sentido de que nem todos os gaúchos são *galistas* (criadores de galos, treinadores de galos ou adeptos de rinhas), aliás, nem sequer a maioria deles. Ainda assim, os símbolos, significados e emoções que cercam as rinhas, como uma forma de comentário social, podem ser tomados como representativos do *ethos* gaúcho. Os próprios gaúchos, isto é, os peões das estâncias que faziam parte do meu universo, consideram a criação de galos de rinha e as brigas de galo como uma prática importante, parte de suas atividades lúdicas.

Os gaúchos, o grupo específico de homens que eu acompanhei intensamente pelo período de dois anos, participavam de rinhas torcendo ou apostando em um galo apenas em ocasiões especiais, já que os torneios organizados não se dão no campo, mas em regiões mais urbanas, e as apostas serem relativamente caras. Mas, mais importante do que a presença deles nas rinhas, é o lugar dos galos de combate no imaginário gaúcho, em lendas, metáforas e poesia. Reciprocamente, a imagem de gaúcho é parte das sociedades galistas, ajudando a legitimar a briga de galos, sob a rubrica de “cultura folclórica tradicional”. Nos eventos de brigas de galo, considera-se que é apropriado ir vestido como gaúcho, beber o chimarrão, fazer churrasco e falar enfatizando vocabulário, provérbios e ditos gaúchos.

Assisti, junto com eles, sobretudo em datas festivas ou finais de semana, muitas rinhas de galos, visitando rinhadeiros em cidades da região campeira. As rinhas são eventos especiais, relativamente pouco frequentes, sazonais, e conduzidas em mais um dos espaços autoproclamado como masculino e envolto em bastante secretividade. Investigação continuada, atenta e de longo prazo foi necessária para entrar neste universo fechado do *galismo*. Ao se caminhar em uma área suburbana em alguma cidade fronteira é preciso boas lentes antropológicas para, aos poucos, ir desvendando o que está além do primeiro plano, seguindo alguns indícios, poder-se-á encontrar ocasionalmente galos de rinha em suas gaiolas ou sessões de treino para brigas de galo acontecendo no fundo do quintal de uma casa.

Os rinhadeiros, quando mais estruturados, têm espaços bem divididos entre o público e o ringue, a atmosfera geral na casa de brigas de galos é festiva e de camaradagem. Há uma rivalidade e competição entre os homens que parece assumir sempre a forma de relações jocosas, em uma troca de piadas e brincadeiras. Em um dos rinhadeiros, uma frase em letras grandes

pintadas na parede diz: “Enquanto os galos brigam, os homens confraternizam”. Não raro, o rinhadeiro têm regras afixadas sobre conduta moral, na forma de dizeres em cartazes de cartolina ou em folhetos impressos. Os regulamentos incluem itens tais quais “é proibido brigar dentro deste local” (referindo-se a brigas entre homens, é claro); ou “é proibido ficar bêbado”; e até mesmo “maus tratos aos animais nesta sociedade serão severamente punidos”.

Todas as brigas começam na rinha principal e os galos ali combatem pelo menos pela primeira meia hora, dependendo do total de brigas programadas para o evento. Depois do segundo ou terceiro intervalo, os galos são transferidos e continuam brigando em uma das outras rinhas secundárias, por vezes bastante improvisadas. Quando os galos são transferidos para rinhas secundárias, a briga já está definida, isto é, a plateia sabe quem será o vencedor, e o combate passa a ter menos interesse. A maior parte do público continuará na rinha principal para assistir a próxima briga. Alguns poucos homens, uma espécie de escolta próxima ao galo, seguem com os galos. A escolta do galo que está perdendo ficará silenciosa, digna, quase solene, partilhando solidariedade com o galo e entre eles. A não ser que um dos galos fuja da rinha, “cacareje feito galinha”, ou se o galo que está perdendo faz um gesto inesperado, a plateia na rinha secundária irá acompanhar em silêncio o destino do galo que apanha e sofre. Se o galo está sendo atingido ou se está morrendo com o que identificam como dignidade, ninguém ousa fazer graça. As apostas são pagas prontamente em dinheiro, mas apenas no momento em que o juiz decide que a briga acabou.

A rinha de galos, além de uma tradição popular importante, envolve uma quantia considerável de capital e organização, e jamais encontraremos galos de rinha na rua juntamente com aves comuns. Isto é, as brigas de galo só ocorrem em lugares especiais, com galos especiais, galos combatentes, e em momentos também especiais. A única ocasião em que os galos brigam de fato é nos torneios de rinha de galos, e torneios requerem muitos galos de diferentes donos. Um homem jamais confrontará os seus próprios galos, a não ser com o propósito de treiná-los, e neste caso, os galos usam biqueiras de couro e proteção sobre suas esporas cuidadosamente feitas em couro, que lembram miniaturas de luvas de boxe. O ponto todo da briga de galo é a disputa de um homem contra outro homem, usando o seu galo como mediador.

A posse de um galo pode ser real, através da propriedade de fato do animal, ou simbólica. O apostar, o envolvimento emocional com o galo na expectativa de sua vitória, o treinamento ativo de um galo, conhecimento especializado do galista ou o domínio da história de vida e das relações de parentesco de um galo particular são modos efetivos de se ter um galo. A cada nova disputa no ringue, a posse simbólica do homem em relação ao animal se renova, e junto se renova o estabelecimento de vínculos, tanto entre os homens e galos, quanto entre os homens e outros homens. A relação entre homens, o elo homem-galo-homem, a rivalidade de um homem apos-

tando contra outro, é provisória, durando apenas o tempo de uma partida; ela é redefinida de acordo com o galo em que se aposta em cada combate. A relação homem-galo dura mais tempo. Como disse um galista: “Se você acredita em um galo, quando os seus machucados sararem, e ele briga de novo, em outro torneio, espera-se que você seja leal e aposte nele outra vez”. A briga de galo tende sempre a ser um grande evento, envolvendo vários galos e muitos homens.

Uma descrição detalhada das rinhãs está fora do escopo do presente artigo, para isto, remeto à etnografia original (LEAL, 1989; 1994). Mas vale referir aqui, como parte da representação geral do público de rinhãs e rinhadeiros, na dinâmica das apostas, o galo só é identificado pela sua linhagem masculina. Eu diria que é parte do imaginário dos homens sobre os galos a crença de uma espécie masculina autogerada. Apesar de alguns criadores advertirem que é incorreto representar o galo apenas por sua linhagem masculina, escuta-se argumentos como o galo herda seu espírito para briga e agressividade por parte do pai, mas manha, habilidade, vem da galinha; outros insistem que o galo que vem de uma linhagem de grandes combatentes, como regra, irá produzir apenas lutadores. No calor da disputa no ringue não raro ouve-se comentários derogatórios sobre “o sangue da mãe está se mostrando” para referir-se ao galo que está perdendo.

Um galo não é apenas da raça bankiva ou bantam, mas também *tem raça*, significando vontade de brigar, força e dignidade. Estereótipos étnicos se sobrepõem às verdadeiras origens das espécies de galos. Em uma luta entre um galo malásio (bantam) e um inglês (bankiva), o primeiro, que é mais pesado, é considerado um lutador de chão enquanto que o último é um voador; ele voa para atacar o adversário com suas esporas e bico. As lutas entre galos de espécies diferentes são pouco comuns; “de chão” e “voador” em geral referem-se a estratégias de luta e estilo. Ocorre-me aqui, inevitavelmente, que a classificação de galos em “de chão” e “voador” encontra um paralelismo na vida dos gaúchos na estância, no contraste que existe nas lides entre o trabalhador “de chão” (peão de chão ou peão caseiro) e o trabalhador montado, o peão campeiro. O primeiro é identificado com o passivo, feminino e amarrado ao chão; o segundo é identificado com mobilidade, liberdade e poder de domínio.

Em uma rinha, durante a luta, todo movimento de um galo é acompanhado pelos gritos da torcida de “vai em frente!”, “monta nele!”, “trepa nele!”. Como montar ou trepar, sobretudo o segundo termo, são também expressões usadas frequentemente para se referir ao ato sexual, implicando a posição do homem na relação, os gritos da torcida não deixam de ser enfáticas metáforas sexuais. A briga é uma sucessão de reverências, gestos e movimentos da parte de cada galo, que usa posições subordinadas e dominadoras para alcançar a vitória. Os homens, através dos movimentos dos seus galos, ganham ou perdem masculinidade em cada *round* da disputa. Nas estâncias, longe da atmosfera dos rinhadeiros institucionalizados, eu coletei um dito popular que associa disputa e prazer:

*Quien tuviera la suerte
que tiene el gallo,
que en medio de la juria
monta a caballo*

No ambiente da rinha a noção de dignidade aparece repetidas vezes. O termo é empregado para referir à postura corporal do galo enquanto este está de pé, batendo ou até mesmo apanhando de outro galo; é também a atitude do galo e o seu jeito de encarar, de olhar, para os homens e outros galos. A dignidade é brio, orgulho, uma espécie de arrogância que se manifesta corporalmente. Estas qualidades subjetivas se reificam nos galos, e características objetivas, genéticas, como a espécie, a raça do animal, tornam-se imateriais, na avaliação sobre “ter raça” ou ser “raçudo”, isto é, ter coragem, ser um bom combatente. Apesar de subjetivas, o valor dos galos é estabelecido por tais características, e um homem irá adquiri-las ao comprar o galo, apostar nele ou até mesmo simplesmente torcendo por ele. Diferentes modos de se ter um galo determinarão diferentes graus de posse sobre o galo para cada homem. O que está sendo vendido, de fato, são aqueles atributos abstratos, tomados como naturais: “força, vigor e vitória”, como dizia um antigo folheto de propaganda de um galista. A noção de dignidade, tão presente na rinha, está ligada à habilidade de resistir estoica e heroicamente ao sofrimento. Ganhar é importante, mas não é a parte mais importante da rinha. Cada sequência de golpes é significativa por ela mesma, e cada uma é longa o suficiente para fornecer algumas recompensas de ganho, mesmo que o galo específico não ganhe ao final da disputa.

Para o grupo de homens embolados que se acotovelam para assistir às rinhas, os galos individuais podem ser sacrificados em nome de uma causa maior, um ideal de masculinidade. Necessariamente um dos galos ganhará, portanto homens e a hombridade sempre ganharão. A lógica aqui é aquela do sacrifício: os homens *possuem* a vítima, e a vítima é distinta do sacrificador. Como em um ritual de sacrifício, há um ato de abnegação, já que o sacrificador se priva e desiste de algo. Nesta cena de disputa intensa e dramática, vejo uma celebração da masculinidade. O sentido de abnegação dos homens, de sacrifício necessário, encontra compensação na dignidade do galo: ele sofre, mas ele não é um perdedor, a sua honra é salva; eles, o homem e o galo, ao saberem como enfrentar o sofrimento preservam intacto algo, um valor que, talvez na falta de melhor termo, identifico como masculinidade.

O rinhadeiro, visto da plateia, da última fileira, aquela em que a etnógrafa senta, tentando passar despercebida e buscar uma visão mais global e distanciada do evento, indica que todos os corpos e todos os movimentos naquele contexto são mais um drama de celebração do ser homem, ainda que alguns, entre eles, possam perder masculinidade em vários momentos. A masculinidade, como um prêmio, estará sempre em risco, mas

o mesmo espetáculo de disputa, que é também um jogo, oferece recursos para eventualmente reconquistá-la. Se um galo luta até a morte, nunca saindo da rinha, ou nunca “cacarejando feito galinha”, e se, mesmo quando muito ferido, ele continua revidando golpes, a honra do galo e a do homem não correm risco: um homem pode perder dinheiro, mas não a sua honra. Na verdade, quando o galo está muito ferido, talvez sofrendo de algum trauma neurológico, ele, de fato, pode começar a cacarejar feito galinha. Isto é considerado um grande insulto ao seu dono e à sua torcida. Simbolicamente, naquele momento, o galo e o homem tornam-se fêmeas.

Para melhor entender as atribuições de gênero, do que é o masculino e feminino na representação dos homens envolvidos com a briga de galos, vale a pena citar um antigo manual de galista, que encontrei em minhas andanças pelos rinhadeiros, referindo-se a aves de rinha: “As fêmeas são fortemente sexuais e portanto impulsivas. As suas ações são geradas instintivamente por sentimentos e elas precisam da presença de um macho”. Ou ainda, “as fêmeas agem impulsivamente e os seus centros nervosos são estimulados por impressões internas. Elas são fechadas em sua natureza e não podem por este fato ultrapassar certos limites”

Durante cada um dos intervalos de três minutos das brigas, quando o juiz toca um sino, os homens encarregados dos galos correm para dentro do rinhadeiro, cada um segura o seu galo, enrolando-o imediatamente em uma toalha. O homem aquece um pouco de álcool na sua boca, e daí o joga por sobre o galo, com a boca do homem tão próxima ao galo que ele lambe de fato o galo e chupa os machucados do galo. Em cada intervalo da briga ele alimenta o galo com algumas gotas de água ou da sua saliva e conhaque, a secreção que o homem aquece primeiro em sua boca, neste ressuscitar boca a boca. Quando o galo está muito machucado, aparentemente morto, e o sino toca, o homem massageia o galo com rápidos movimentos e coloca a cabeça inteira do galo dentro de sua boca, em uma tentativa desesperada de reviver o galo para o próximo *round*.

Na preparação de um combate, galos de rinha têm cristas aparadas porque as cristas são alvos fáceis para o adversário. Eles também têm pernas e coxas raspadas. Uma infusão de óleo e ervas fervidas é constantemente massageada na pele do galo. Acredita-se que óleo e uma exposição regular ao sol sobre as pernas do galo farão com que sua pele fique menos sensível à dor, o que o permitirá lutar por mais tempo. Quando um galo de boa qualidade deixa a rinha muito machucado, há uma comoção geral e o seu dono ou cuidador examina detidamente suas feridas. Assim que o galo se recupera um pouco, o cuidador, apalpando, examina os órgãos sexuais do galo para ver se eles foram afetados: com o galo prostrado o homem delicadamente esfrega atrás da perna do galo na direção dos testículos. Foi-me dito por um criador que se o galo ejacula e o esperma contém sangue, considera-se o galo como ferido gravemente e ele não poderá lutar de novo. Prescrições e métodos especiais sobre como cuidar dos galos são sempre mantidos em segredo.

O drama sangrento de uma rinha de galos é uma cena que oferece uma gratificação à masculinidade. Os componentes narcísicos deste jogo ficam claros: os homens consideram-se como indivíduos fortes, bravos e belos. A energia destes indivíduos, os galos, é cuidadosamente cultivada para, na briga, ser direcionada um contra o outro, um momento em que sexualidade, agressividade e masculinidade tornam-se uma coisa só. A definição de rinhas de galo como um espaço masculino, os mecanismos de trocas e rivalidade através do jogo de apostas, a experiência compartilhada de um tempo extraordinário durante os torneios (quando as rinhas estendem-se sem parar, dia e noite), o sentimento de transgressão e sigilo em engajarem-se juntos nesta atividade e a noção dos homens de sacrifício, de uma idolatria da masculinidade – são todos elementos que têm eficácia em reforçar a solidariedade e consenso masculinos sobre o que devem ser papéis masculinos na sociedade. Podemos agora nos voltar à questão colocada anteriormente: a intimidade galo/homem, que é fundamentalmente uma troca de atributos, é essencial na construção da masculinidade. O homem adquire posse sobre o que ele elege como natureza animal, basicamente força e poder, e torna estes como parte da natureza humana. O processo de naturalizar certos atributos baseia-se em categorias prévias e bem demarcadas do que é natureza e do que é cultura. O poder de classificar, de nomear, o que é parte da natureza é, sem dúvida, um modo de ter domínio sobre a natureza.

A metamorfose do gaúcho em galo e vice-versa, do galo em gaúcho, é explícita na representação dos gaúchos deles mesmos e está presente na tradição oral. Alguns versos bem conhecidos de um poeta popular na região, Jayme Caetano Braun, que por vezes escutei, pelo menos em parte, nas declamações no galpão, são uma ilustração exemplar desta conjunção homem/galo:

Valente galo de briga,
Gasca vestido em penas
Quando arrastas as chilenas
No tambor de um rinhadeiro
No teu ímpeto guerreiro
Vejo um gaúcho avançando
Ensangüentado, peleando
No calor do entrevero!
[...]

Sem dúvida, a briga de galos é uma dramatização da identidade masculina. Estes versos são típicos da estética, emoção e metáforas gaúchas. Eles nos falam da recusa à submissão, do orgulho, não em ganhar, mas em lutar. A metáfora em versos aponta para a luta do gaúcho para manter seus valores, sua identidade, sua dignidade.

É importante apontar a literatura antropológica clássica, sobretudo Bateson e Mead (1942) e Geertz (1973), que pioneiramente observaram a briga de galos como um jogo de imagens no qual, em última instância, o que está em risco é a masculinidade. No entanto, estes autores tomam o galo em si, o animal, como um símbolo fálico. No meu entender, sem dúvida, culturas androcêntricas atribuem poder àqueles que têm pênis, mas para muito além do próprio galo como um eventual símbolo fálico, o ponto central na dinâmica da rinha de galos é a questão da masculinidade como valor, e a preocupação com a posição de cada um, homens e galos, neste jogo.

O envolvimento psicológico profundo do homem com seus galos existe porque esta coerência simbólica subjacente está presente. Inversamente, os homens que partilham deste universo simbólico acham estas práticas extremamente gratificantes e envolventes. As brigas de galos têm uma imensa eficácia simbólica ao incorporarem práticas que validam um universo simbólico dado.

HISTÓRIAS DE MORTE

A morte ou histórias sobre a morte foi uma temática que se impôs desde o início de meu trabalho de campo. Narrativas centradas na morte não raro envolviam a referência a alguém que havia cometido suicídio. Comentários sobre como e porquê um dos gaúchos teria se suicidado era assunto comum de conversa entre os homens no galpão. E, uma vez que o assunto era iniciado, eles se lembravam de outras mortes de conhecidos, parentes ou amigos em circunstâncias similares. Aparentemente cada homem conhecia ou sabia de pelo menos outro homem que cometera suicídio.

As narrativas apresentavam uma configuração clara e repetitiva de sintomas e circunstâncias, compondo o que ousou chamar de a “síndrome do suicídio campeiro”: os suicidas eram homens, moravam ou advinham da zona rural, eram gaúchos que “estavam ficando velhos e cansados para o trabalho”, homens que estavam perdendo *la gana de vivir*, eram solteiros ou sem família descendente e, sobretudo, eles escolhiam como forma de morrer o enforcamento. Comecei a especular se, de fato, neste universo do pampa tão parcamente populado, cada informante conhecia alguém que tinha cometido suicídio – neste caso eu estaria lidando com um grupo bastante atípico com uma taxa de suicídio altíssima – ou se apenas um homem próximo a eles havia se matado e este ato teria causado profunda impressão e passara a ocupar grande parte do imaginário deste grupo.

Quando eu fazia perguntas diretas sobre suicídio, os gaúchos insistiam que se tratava de uma “coisa comum”. Um deles respondeu-me que era “uma destas coisas que acontecem no dia a dia”, ao que ele imediatamente acrescentou, “Bem, não todos os dias, mas se escuta sobre isto todos os dias”. Eu expandi meu questionamento sobre morte e suicídios a outras estâncias e recebi o mesmo tipo de respostas e ouvi as mesmas histórias tanto no lado do Brasil quanto no Uruguai. O suicídio típico era assim descrito: um

homem vai ficando mais e mais pensativo sobre a vida, quieto, “só em sua solidão”. Um dia, ele faz tudo o que faz todos os dias e o que sempre fez sua vida inteira, monta seu cavalo e sai a camperear, carrega uma corda consigo, cuidadosamente feita em couro – provavelmente o laço que sempre carrega consigo para laçar recolutas –, procura uma árvore (tarefa difícil na pradaria do pampa) e se enforca.

A forma pela qual um indivíduo escolhe morrer está vinculada não apenas às alternativas objetivas que a sua cultura oferece, mas também ao significado da própria existência que ele compartilha com outros membros da sua cultura. Em primeiro lugar, cada cultura tem seu próprio entendimento daquilo que pelo qual vale a pena viver e pelo qual vale morrer por, e o que vida e morte significam. Segundo, cada grupo define o que é legítimo em relação à vida e à morte. E em terceiro lugar, as formas de morte – assim como as formas de existência – dizem coisas importantes a respeito de uma dada cultura.

Para os gaúchos, a morte é um momento especialmente significativo, porque esta é uma cultura que supõe que seus membros têm algum poder de decisão sobre ela. Elementos essenciais da cultura gaúcha – masculinidade, honra e liberdade – estão claramente presentes no discurso gaúcho a respeito da morte. Perceber de que forma estes valores se articulam com a noção (e a prática) da morte é o que quero aqui adentrar.

Independente de qual seja de fato o número real de suicídios na região, a preocupação com este tipo de morte pelos membros desta cultura é, em si só, significativa. No entanto, apesar de todas as possíveis limitações do dado estatístico neste assunto, os números oficiais de suicídios na região que coletei nas delegacias e prefeituras locais e na literatura, naquele momento, eram bastante relevantes. Não se trata de expô-los aqui, pois estariam muito desatualizados, mas foi buscando estes dados, naquele período, que me deparei com o fato de que o suicídio era inclusive considerado, com bastante discricção, pelos órgãos de saúde pública do estado como um fenômeno endêmico sério, sobretudo na região de pecuária extensiva. Quando comparados com as estatísticas nacionais disponíveis então, o estado do Rio Grande do Sul apresentava o mais alto índice de suicídio do Brasil, cerca de o triplo da média nacional. Chamava atenção também nas estatísticas oficiais que o estado apresentava também, com uma significativa diferença, o mais alto número de enforcamentos. Tratava-se do único estado brasileiro onde a forma favorita de se matar era por enforcamento. De um modo geral, conforme mostram as estatísticas mundiais, há uma correlação entre suicídio e gênero, sendo a grande maioria dos suicídios masculinos (embora para os países que possuem estatísticas sobre tentativas de suicídio, o maior número de tentativas de suicídio seja feminino). Os dados também mostravam a concentração de suicídio rural, para o caso do Rio Grande do Sul. As estatísticas locais coletadas diretamente nos municípios estudados (o que incluía municípios uruguaios), ainda que muito fragmentadas, também coincidiam com as informações que obtive no campo: trata-se de suicídio rural, mascu-

lino, de homens com mais de quarenta anos de idade e por enforcamento. (LEAL, 1998)

Nas conversas de galpão, os gaúchos têm maneiras de classificar suas próprias práticas sociais e visões do mundo; suas narrativas referindo a ações, pessoas ou pensamentos são acompanhadas de comentários: “o que é de direito”, “o que é de razão”, “o que é de respeito”. Usando estas expressões eles classificam as coisas ao seu redor e estabelecem significados e consensos. As observações são figuras de linguagem que explicitamente parecem não carregar nenhum sentido de aprovação, sanção ou censura. É a recorrência destas expressões na fala gaúcha que chama a atenção do observador. As frases podem ser desdobradas ou expandidas; tomam outras formas, como “correto” no lugar de “direito”, ou “honra” pode substituir “respeito”.

A classificação em coisas que são “corretas”, “razoáveis” ou “respeitáveis” funciona como parâmetro para a prática cotidiana e como um sistema eficaz de controle social. Em um cotidiano de isolamento, dada a imensidão das fazendas de produção de gado, é notória a ausência de outras instituições na sociedade pastoral gaúcha, tais como religião, família, escola, Estado ou sistema legal; poder-se-ia aventar que o galpão funciona como um espaço privilegiado de produção de consensos. Apesar de este grupo estar inserido numa sociedade complexa cheia de instituições muito bem estabelecidas, fica claro que os gaúchos têm os seus próprios valores e um entendimento peculiar sobre o que é certo e o que é errado. Regras da sociedade como um todo têm pouca penetração e pouca legitimidade dentro do grupo. Os recursos de linguagem definindo o *correto*, o *razoável* e o *honrado* conformam um sistema normativo coerente.

Neste sistema, o fenômeno do suicídio é percebido como “de direito”, embora nem sempre “de razão”. Em outras palavras, a ideia (e a prática) do suicídio, na cultura gaúcha, é legitimada pelos cânones desta cultura. Quando os gaúchos dizem que *se matar* é “de direito”, isso quer dizer que é uma ação aceitável, que o indivíduo tem o direito de decidir o que ele quer fazer com sua vida. Esta é uma cultura que celebra o individualismo, e uma cultura na qual o indivíduo tem que constantemente se afirmar em relação à natureza, em relação ao selvagem. O momento de contar os causos no galpão, à noite, é uma situação coletiva na qual, muito próximo um homem de outro, sentados ao redor do fogo de chão, em círculo fechado de cumplicidade, cada indivíduo se expõe à aprovação coletiva. O homem que comete suicídio é aquele que desempenha um último ato heroico, “ele encara a morte em vez de esperar por ela como uma mulher velha faz”.

No entendimento dos gaúchos, cometer suicídio pode não ser um “ato razoável”, isto é, eles comentam que “tinha outras opções, mas ele ficou atrapalhado das ideias”. Neste sentido, o ato não é *razoável*, mas dentro desta lógica o homem tem o *direito* de cometer atos *irracionais* desde que isto afete apenas ao ator destes atos. De forma alguma o indivíduo que se mata é visto como manifestando alguma espécie de patologia. De fato, tanto

quanto foi possível coletar informações a respeito de homens que se suicidaram, todos eram trabalhadores ativos, exímios cavaleiros, mas solteiros (ou sem uma companhia feminina mais ou menos regular). Eles levavam aquilo que é considerado uma vida normal dentro daquele contexto cultural. Mas, “um dia”, como é verbalizado por eles, “o sujeito começa a pensar demais sobre a sua vida, ele se pergunta por que é que ele vive, o que é o mundo, o que é a morte e... ele fica triste, ele não encontra respostas, ele se sente muito só”.

O sistema de valores e significados manifestado em relação à morte não é diferente daquele relacionado com a vida: virilidade, dignidade, individualismo, liberdade e honra. Estas noções são todas interconectadas: para ser homem, o indivíduo tem que aceitar desafios, tem que ser corajoso. Isto também significa ter honra, e para ter honra um homem não pode nunca ser passivo ou submisso.

O gaúcho vive perigosamente, ele vive exposto às intempéries, aos animais, à natureza. Domar cavalo chucro (o cavalo selvagem), por exemplo, é um duelo no qual ele pode sempre se ferir seriamente. Para ele viver, significa não temer a morte, e cada dia de sua vida como peão campeiro ele tem que reafirmar que não teme nada. Se ele decide morrer, esta decisão é considerada corajosa, da mesma forma que a confrontação diária com a possibilidade de morrer é vista como corajosa. O gaúcho, cavaleiro dos pampas, montado em seu cavalo constrói para si próprio em suas tarefas cotidianas um mundo que ele domina. Ele experiencia sentimentos de domínio sobre a natureza, sobre sua própria vida e sobre seu destino. Quando ele começa a perder sua força física, quando ele não é mais capaz de segurar um boi com o laço, quando ele começa a perder na disputa corpo a corpo que ele trava diariamente com o animal, neste momento, ele pensa sobre a morte. Simbolicamente, este é momento no qual ele amarra, laça a si próprio, ele se enforca com o seu próprio laço numa espécie de epitáfio silencioso: ele próprio é o último animal a ser domado, a ser controlado. Este é um ato solitário; ele não permitirá que ninguém o controle. Até seu último ato ele mantém a ilusão de que ninguém tem controle sobre ele.

O gaúcho – o cavaleiro – não tem alternativas fora deste universo de cavalos e rebanhos. Embora aqueles que estão de fora deste mundo percebam o suicídio como resultante da falta de alternativas sociais para o gaúcho, ele entende esta morte como um ato de dignidade, arrogância e liberdade. Outro trecho do poema de Jayme Caetano Braun sobre o galo de rinha, acima mencionado, deixa isso claro:

Ao te ver quase defunto
De arrastro, quebrado e cego.
Como quem diz:
“Não me entrego
Sou galo morro e não grito”.

O laço é o instrumento de trabalho do gaúcho e um instrumento de controle. Por toda a sua vida o gaúcho evita laços, para ele casamento ou filhos significa estar amarrado, enrolado. Mulher é um laço que sufoca. Ter ou cultivar a terra significa criar laços ou vínculos. Quer porque não lhe é permitido ter estes laços, ou porque ele não quer estas amarras (e cria todo um universo simbólico justificando sua impossibilidade de ter vínculos e posses), o fato é que o gaúcho não possui estes laços: ele não possui nada que o prenda, mantendo-o vinculado ao solo. Coincidência ou não, sua morte o mantém longe do solo. O mais evidente a respeito da morte por enforcamento é que os pés do indivíduo não podem tocar o solo.

Entender o significado do ato de suicídio não é uma tarefa fácil. Mas, em se tratando da cultura gaúcha, em que autorreflexão e verbalização são aspectos importantes das práticas sociais do grupo, a morte e os sentimentos a seu respeito se fazem presentes nas suas falas e poemas coletados nas declamações nos galpões das estâncias:

Eu faço do pensamento
as cordas de uma guitarra
que muitas vezes por farra
me prendo num bordoneio
pra' destruir os anseios
da minha própria
[...]
Nós todos bem o sabemos
ninguém nasce pra semente
e quando num derepente
um galderiar se termina
então cumpri minha sina.
[...]
Ninguém sujeita este potro.
O tempo se auto-governa.
Apenas a própria morte,
por inerte é eterna.
[...]
As largas portas da morte
(abertas num só momento)
irão levar minha alma
a espargir-se nos ventos.

As histórias de vida, entrevistas e narrativas dos gaúchos coletadas indicam um medo de ser engolfado, amarrado, e sufocado pela mulher; e isto é pelo menos aparentemente paradoxal com a maneira pela a qual eles escolhem morrer. Asfixia neste imaginário tem uma clara conotação sexual. Morte é também um desafio, e cada desafio neste universo masculino é uma oportunidade de um homem “se provar”, e de provar a sua masculinidade. Amor é apresentado por eles antes como uma relação de disputa entre dois homens, do que uma relação afetiva entre um homem e uma mulher:

E quando a prenda do lado
me olha com picardia
Caramba! que judiaria
se não existisse o pecado
em uma carreira de amor,
é lindo soltar atrás
pra' assustar o parceiro
todo índio tarimbeiro
sabe que china com manha
é carreira que se ganha
mas tem que chegar primeiro

Morte, mulher e disputa estão vinculadas. Mulher e morte são, ao mesmo tempo, elementos que seduzem e assustam. A mulher, o gaúcho pode evitar, mas a morte é seu destino. A decisão do homem de “ir de encontro à morte”, uma expressão usada por eles, é parte do *ethos* de onipotência adquirido por aquele que leva a sua vida domando o selvagem. Domar significa ter domínio sobre – é a condição de existência do gaúcho e a sua condição para ser homem. Quando ele perde sua força, e não é mais capaz de domar a natureza ao seu redor, ele perde a sua masculinidade e a sua identidade como gaúcho. Esse é, de fato, o momento da sua morte cultural. Ele experiencia sua morte cultural como sua morte individual. E, chegado o momento em que ele tem que descer do cavalo (que formalmente pertence ao dono da estância), é o momento em que ele tem que deixar o lugar onde vive (que não lhe pertence e onde não lhe é permitido permanecer). Um cavaleiro (um gaúcho) sem cavalo não é mais um cavaleiro.

O imaginário que o gaúcho cria em redor da morte, fazendo dela um ato de coragem e liberdade, é uma forma de tornar este momento da sua morte cultural menos doloroso. Se ele não tem filhos, ele percebe este momento de deixar a estância, a “morte” do gaúcho, com toda sua intensidade. Sem reprodução não há o sentido da continuidade. Sem mulher não há um lugar para ir, as conexões com o mundo urbano (que de qualquer maneira não tem nada a lhe oferecer) são feitas, basicamente, através de redes de relações femininas. Se ele tiver mulher, ele poderá participar destas redes, mas

acompanhar uma mulher, ou se tornar dependente de alguém, especialmente um parente feminino, é degradante para aquele que se pensou como centauro e “monarca das coxilhas”. O folclore gaúcho mostra isto com clareza:

Qual matungo apaixonado
 Atrás da égua madrinha
 Assim pena, assim padece
 Está bem triste minha alma

De um lado, a súbita inversão de uma relação de poder na qual a experiência do gaúcho de domínio sobre o seu mundo e as coisas ao seu redor se transforma numa situação em que ele dependerá de outros, provavelmente uma mulher, é percebida como uma humilhação. Uma das expressões gaúchas para indicar que ele rejeita uma situação de dependência é “não bebo água na orelha dos outros”, significando com isto que ele rejeita uma situação em que ele não possui os meios para realizar suas tarefas cotidianas e satisfazer suas necessidades básicas por si só.

Por outro lado, as condições sociais e a forma como está organizada a produção pastoril impõem sobre ele, em toda a sua vida, a ausência de mulher, família, casa, um lugar para ficar e mesmo os meios para sobreviver fora da estância. Isto está refletido em toda a sua poesia:

Ele anda sempre jogado,
 Sempre pobre e perseguido;
 Não tem cova nem ninho
 Como se fora maldito,
 Porque o ser gaúcho - Caralho!
 Ser gaúcho é um delito.

.....

Não tem filhos, nem mulher,
 Nem amigos, nem protetores,
 Pois todos são seus senhores
 Sem que ninguém o ampare;
 Tem o destino de um boi
 - e para onde irá o boi
 Que não ara mais?

O tema da morte, recorrente no folclore gaúcho, é parte deste universo de significados que envolve (como em um tango) *el sentimiento tragico de la vida*. Intimidade com a morte é a condição de existência de uma vida organizada em torno da produção de gado de corte – o gado para o matadouro. Embora o gado não seja abatido dentro das estâncias, e sim conduzido a matadouros, a morte está muito presente no dia a dia destas propriedades rurais. Os animais que são consumidos na estância são abatidos lá; as geadas no inverno ou as secas no verão reduzem as pastagens, matando o gado; um animal doente ou com um osso quebrado tem que ser sacrificado. Dito de outra forma, a vida da estância tem uma intimidade com a morte. O fato de que o objetivo final de toda a produção da estância é a morte, e frequentemente matar um animal é necessário e tomado como contingência da vida (por exemplo, a decisão de matar um velho cavalo), expõe os gaúchos a uma familiaridade com a morte. Na vida da estância há um processo de internalização da morte como um fato da vida. As emoções e representações dos gaúchos sobre a morte são significativamente diferentes das de uma população que raramente lida com isto. Os gaúchos vivem com a morte e pensam sobre ela. É aceitável que um animal muito velho ou sofrendo deva ser “sacrificado”. Esta lógica é extensiva ao homem: quando um homem fica velho e perde a agilidade e a força necessárias para ser um peão campeiro, faz sentido que ele decida se matar.

ATO FINAL: DE CAVALO À MULITA

A intenção da minha pesquisa como um todo foi o de investigar diversos aspectos da construção da identidade gaúcha nos quais os valores e práticas sobre vida e morte se mostraram essenciais para o entendimento dos elementos que constituem esta identidade. A cultura gaúcha estabelece certas dicotomias básicas: macho/fêmea, selvagem/doméstico, campo/cidade, força/fraqueza, natureza/cultura ao redor das quais cada gaúcho irá se definir. Gaúchos são necessariamente homens, e virilidade é condição de ser gaúcho. O gaúcho tem o domínio sobre o selvagem, identificando a si próprio com o selvagem, com força, com poder e natureza. Somente aquele que tiver mais força que o selvagem será capaz de domá-lo. O gaúcho, em seu cavalo, sozinho no campo aberto, tem o sentimento de domínio sobre o mundo ao seu redor. Ele celebra cotidianamente seu próprio corpo, sua força, sua virilidade. Uma cultura masculina naquele lugar é uma exibição extensiva destas características. Além disto, força física é também o seu trabalho e seu modo de vida. Essa é uma cultura que lhe ensina a ter orgulho de si próprio, a ser arrogante, impositivo e agressivo. Todos estes elementos se tornam parte da imagem que ele constrói de si mesmo. Ele é onipotente em relação à natureza e sua fala é plena de metáforas tiradas da natureza: ele é um cavalo, ele é um touro, ele é um galo de rinha, ele é um rio, ele é o vento. Ele incorpora a natureza que o cerca. Ele é cada um e todos estes elementos, com tamanha intensidade que a própria natureza se torna uma

extensão do seu *self*.

Talvez sua autodestruição seja um último ato de autoestima. Em sua onipotência narcísica, ele é o mundo em seu redor. Simbolicamente, os limites frágeis entre o homem e a natureza que o engloba são apagados pelo ato de suicídio, que pode também ser entendido como uma incorporação à natureza. Além disto, se sua cultura o leva a construir uma identidade tão entrelaçada com elementos naturais, o momento da separação do gaúcho deste espaço – o campo onde vive campeirando –, deve ser extremamente doloroso, independentemente de possíveis alternativas. De fato, a dor da separação talvez seja maior do que a de autoaniquilamento.

Da perspectiva do etnógrafo, ou de quem vive fora daquele mundo, é difícil pensar no gaúcho como uma figura prepotente e poderosa. Considerando a estrutura de classes da sociedade em que ele está inserido, ele está numa posição extremamente subordinada. Ele é um trabalhador rural assalariado, desorganizado, raramente vinculado a um sindicato. Sindicatos e partidos políticos esperam dele as reivindicações de um camponês, isto é, “terra”; ou, a reivindicação do trabalhador rural urbano, “melhores salários”. Nem terra, nem dinheiro lhe interessam, nenhum deles tem relação com sua existência como gaúcho.

O sistema de valores gaúcho refere-se a uma realidade muito específica, a da vida pastoril, e não tem muito a ver com as soluções que lhe são apresentadas pelas organizações urbanas. Tais organizações, ou mesmo a possibilidade de sua integração como força de trabalho urbana, necessariamente requerem que ele deixe para trás sua identidade como gaúcho. O que estas instituições exigem dele é sua morte figurada, sua extinção cultural. Os Centros de Tradições Gaúchas – CTGs –, pelo menos ao nível ideológico, oferecem, em sua celebração do gaúcho, um espaço (dentro do meio urbano) para ele cultivar seu orgulho, seus valores e algumas de suas práticas culturais. Os CTGs lhe oferecem autoestima.

Para concluir, eu gostaria de explorar uma última metáfora presente no folclore gaúcho. Uma série de quadrinhas, identificadas como *O Tatu*, muito populares nesta região, elas indicam a metamorfose do gaúcho em um tatu. Tatu é um pequeno animal da região do pampa, mamífero com aparência de réptil, que tem uma couraça dura e vive em tocas no solo:

Depois de muito corrido
nos pagos em que nasceu
o tatu alçou o poncho
e pra'outras bandas se moveu.

[...]

Eu vi o tatu montado
no seu cavalo picaço,
de bolas e tirador,

de faca, rebenque e laço

[...]

O tatu desceu a serra

com fama de laçador

bota laço, tira laço

bota pealos de amor

[...]

O tatu foi encontrado

Pra's banda de S. Sepé

Mui aflito e pobre

De freio na mão, a pé.

Estas estrofes rimadas não têm fim. Eu coletei várias delas, várias outras estão presentes na literatura dos folcloristas. Os versos seguem uma sequência em que, no início, o tatu, personificando o gaúcho, está montado em seu cavalo e deixando o pago, o lugar onde nasceu, ao qual pertence. Ele anda por diferentes cidades, como no mito da salamandra, encontra vários obstáculos, realiza diferentes tarefas, mas se torna cada vez mais miserável e menos gaúcho: ele perde lutas, ele fica amarrado pelos seus sentimentos a uma mulher; animais o mordem, ele é incapaz de reagir e defender-se, ele é ferido e busca uma mulher curandeira e pelos cuidados femininos ele fica mais enfermo.

A saga da narrativa tem a estrutura do conto heroico, mas o tatu-gaúcho é um perdedor, basicamente porque ele deixou o seu pago. Trata-se do inverso da superação de tarefas por atos heroicos de bravura, é um anti-herói. Apesar de honrado, destemido e digno, o gaúcho na sua forma tatu está limitado pela sua própria anatomia, ele se defende com sua couraça dura e resiste aos sofrimentos passivamente, mas ele está incapacitado de responder a ataques. O tatu-gaúcho vive rastejante junto ao solo – o oposto do ideal de qualquer gaúcho, que é o de estar montado, a cavalo, desloca-se com os pés distantes do solo.

O tatu ou mulita, como é também chamado na região, tem características peculiares: ele tem a aparência de um réptil, mas é um mamífero. É um animal que nunca ataca e, ao contrário, quando atacado não foge, se encolhe, transformando-se em uma bola esperando o seu agressor, aparentemente em uma submissão voluntária à própria morte. Quando o tatu fêmea tem uma ninhada, toda a ninhada é do mesmo gênero. Versos populares fazem menção a este fato: as sutilezas do imaginário gaúcho refletem a realidade social de drástica segregação espacial de gênero. Mulita, o outro nome pelo qual o animal é conhecido, significa mula pequena. Embora a associação entre o gaúcho malsucedido e uma fêmea equina não seja explícita, ela é inevitável. A derrota do gaúcho é percebida como uma inversão de gênero, como uma feminização. Da altura do seu cavalo para o rastejo no

chão, de poderoso centauro à pequena mula. A perda da identidade como gaúcho é também a perda de sua identidade masculina.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. O Cavalo e o Pampa. In: _____ **Brasil Terra de Contrastes**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959 [1957].

BATESON, G.; MEAD, M. **The Balinese Character: Photographic Analyses**. New York: New York Academy of Sciences, 1942.

DARWIN, C.: **Diary (1831-1860) of the Voyage of H.M.S. Beagle**. Cambridge: The University Press, 1939 [1933].

GEERTZ, C. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfighting. In: Geertz, Clifford. **The Interpretation of Cultures**: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.

HYMES, D.; GUMPERZ, J. (Ed). **Directions in Socio Linguistics**: The Ethnography of Communications. New York: Holts Rinehart and Winston, 1972.

LEAL, O. F. **A Leitura Social da Novela das Oito**. Petrópolis: Vozes, 1986.

LEAL, O. F. **The Gauchos**: Male Culture and Identity in the Pampas. 1989. Dissertation (PhD in Anthropology) - Department of Anthropology, University of California, Berkeley CA, 1989.

LEAL, O. F. O Mito da Salamandra do Jarau: A Constituição do Sujeito Masculino na Cultura Gaúcha. **Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 8-12, 1992.

LEAL, O. F. The Gaucho Cockfight. In: Dundes, Alan (ed). **The Cockfight**: A Casebook. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.

LEAL, O. F. Do Etnografado ao Etnografável: "O Sul" como Área Cultural. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Ano 3, p. 201-214, 1997.

LEAL, O. F. Suicidio y Honor en la Cultura Gaucha. In: Valdes y Olaria (org). **Masculinidad/es**: Poder y Crisis. Ediciones de las Mujeres nº 24, (p.113-124). Santiago/CL: Flacso e Isis Internacional, 1998.

LEAL, O. F. A Atualidade do Mito. In: **Revista Norte**: Livros, Artes e Ideias, Porto Alegre, p. 33-39, 2009.

LOPES NETO, J. S. **Contos Gauchescos e Lendas do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1973.

MANTEGAZZA, P. **Viajes por el Rio de la Plata y el Interior de la Confederación Argentina**. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1916 [1867].

AUTORA

Ondina Fachel Leal

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

E-mail: ofachelleal@gmail.com